

中華佛學學報第 12 期 (pp.97-112)：(民國 88 年)，
臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 12, (1999)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

佛教典籍的傳譯與中國佛教宗派

李富華

中國社會科學院世界宗教研究所教授

提要

文章從一個方面，即從中國佛教典籍的傳譯和著述方面，論述了中國佛教宗派形成的歷史進程。大體說，東晉時代道安和鳩摩羅什創造性的譯經和著述活動是中國佛教宗派創立的最直接的源頭，也是佛教中國化的真正開始。由道安開創的，由鳩摩羅什及其門徒們推廣起來的中國佛教的義理之學，實實在在地為中國佛教宗派的創立奠定了基礎。可以這樣說，在道安、羅什之前，佛教真正的義理還沒有被中國僧人所闡釋，佛教在中國還沒有形成為一種獨立的學術思潮；自道安、羅什始，中國佛教才有了自己獨立的形態。這種形態就是南北朝時代在中國的南北廣為發展的佛教的義理之學。

南北朝時代蓬勃興起的義學風潮和眾多的學派，把中國佛教的發展推上了高潮，而中國佛教也正是在這種風潮中成熟起來。中國佛教經過南北朝近三百年的發展，已逐漸從理解和詮釋印度佛教的傳統中走出來，以求探尋中國佛教自己的發展道路，並最終借南北一統的形勢，創造性地建立起中國佛教自己的佛學體系，並在不斷完善這種體系的過程中，確立自己的傳承道統，建立自己的傳法基地，組織自己的僧團，這就是隋唐時代中國佛教宗派的創立。

關鍵詞：1.佛教典籍 2.宗派 3.傳譯

一、中國佛教宗派的源頭

中國佛教是沿著怎樣的一條路線發展的呢？我這裏首先引述唐代的一位著名僧人法琳的一段話：

漢魏齊梁之政，像教勃興；燕秦晉宋以來，名僧間出。或畫滿月於清台之側，表相輪於雍門之外。逮河北翻辭，漢南著錄，道興三輔，信洽九州，跨江左而彌殷，歷金陵而轉盛。渭水備逍遙之苑，廬岳總般若之舌，深文奧旨，發越來儀；碩學高僧，蟬聯遠至。暨梁武之世，三教連衡，五乘並驚。[\[1\]](#)

法琳的這段話，描述了佛教傳入至南北朝時代佛教在中國流傳的情況。我們略去其「畫滿月於清台之側，表相輪於雍門之外」這些興造寺塔的內容，就可清楚地看到中國佛教是如何在「碩學高僧」們翻經著述的活動中一步步「轉盛」的情景。中國佛教正是在佛教典籍的翻譯和著述中成長並發展壯大起來的。這裏，法琳十分突出地講述了在中國佛教典籍的翻譯和著述中極為關鍵的兩位僧人的貢獻，一位是「河北翻辭，漢南著錄，道興三輔，信洽九州」的道安；一位是「渭水備逍遙之苑」的鳩摩羅什。是的，正是道安、鳩摩羅什和他們的弟子們把佛教經典的翻譯和著述推向了高潮，並掀動了在中國佛教史上影響深遠的「義學」之風，為中國佛教鼎盛時代的到來，即隋唐中國佛教宗派的創立奠定了基石。

關於道安在中國佛教史上的地位，我這裏再引述當代名僧、著名佛學家印順法師的一段更為生動的論述：

中國佛教之流行，且千九百年。……自其流行於中國者言之，亦可為兩期：一自漢魏，下迄隋唐，為承受思辨時期（約偏勝說）。傳譯而思辨之、條貫之，其特色為融貫該綜，得則華貴宏偉，失則繁文縟節，如世家子。確樹此一代之風者，襄陽釋道安也。二上起李唐，下迄清季，為延續篤行時期，即所知而行之證之，其特色為簡易平實，得則渾樸忠誠，失則簡陋貧乏，如田舍郎。[\[2\]](#)

如印順法師所說，在佛教流傳中國的第一個時期，是中國人對外來佛教的「承受思辨時期」，也就是對不斷傳來的佛教經典進行譯介和理解的時代。然而，這種譯介和理解卻是沿著中華文化的思路在一步步展開。先是「佛教在漢世，本視為道術的一種，其流行之教理行為，與當時中國黃老方技相通」；而後，在魏晉時代，「佛教乃脫離方士而獨立，

進而高談清淨無為之玄教。」[3] 傳譯的《般若經》，比符老、莊，從而形成了「本無」、「即色」、「無心」等般若學的「六家七宗」。當此之時，傳來的佛經確已初具規模。根據經錄的記載統計，漢譯佛經起自東漢末年的安士高、支婁迦讖，至西晉末年的曇摩難提、竺佛念等，已有一千餘種，一千七百餘卷。然而，對佛經經義的理解卻又「多滯文格義」，[4]有所謂「自慧風東扇，法言流詠已來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即」。[5]即當時對佛經經義的理解，還只是一種比符中國思想如老、莊一類的學問，它雖然走出了神仙方術之流，卻又被納入中國玄學的範疇。佛經的真正義理還沒有被中國人所認識，一種獨具特色的中國佛教的形態還沒有形成。而引起這一勢態發生變化的，固然與西晉王朝的覆滅而形成的南北對峙的國家形勢及與之相應的魏晉玄學的衰落有關，但從中國佛教本身說，被稱為「東方聖人」道安的功勞卻是不可磨滅的。

關於道安在中國佛教史上的地位問題，中國佛教史傳著作是早有評論的。如梁僧祐所撰《出三藏記集》云：

初，經出已久，而舊譯時謬，故使深義隱沒未通，每至講說，唯述大意，轉讀而已。安窮覽經典，深致遠，其所說《般若》、《道行》、《密迹》、《安般》諸經，並尋文比句，為起盡之義，及《析疑》、《甄解》，凡二十二卷。序致淵富，妙盡深旨，條貫既敘，文理會通，經義克明，自安始也。[6]

《魏書·釋老志》亦云：

沙門常山衛道安，性聰敏，日誦經萬餘言，研求幽旨，慨無師匠。獨坐靜室十二年，覃思構精，神悟妙蹟。以前所出經，多有舛駁，乃正其乖謬。……道安所正經義，與羅什譯出符會如一，初無乖舛。於是法旨大著中原。[7]

道安是中華文化造就出來的中國佛教的一代偉人。他「博物多才，通經名理」，於「內外群書，略皆遍睹」。[8]正是他漢文化的深厚基礎，加之他的聰慧和勤奮，在他四十五歲至去世的四十年中，著述了稱作「折中解」、「抄解」、「折疑」、

p. 100

「甄解」、「撮解」的經注著作及《綜理眾經目錄》、《答沙汰難》、《西域志》等各類著作十五種「凡二十七卷」[9] 他為譯經所撰寫的序文，據《出三藏記集》統計有十五篇之多，皆可為後學者的經典範文。他請「外國沙門僧伽提婆、曇摩難提及僧伽跋澄等，譯出眾經百餘萬言」。[10]道安居襄陽 15 載，講經不輟，首創了幾乎成為爾後注經、講經方法的「三分」的定式。他第一個釐定經典，「撰為經錄」，「眾經有據，實由其功」。[11]

正因為道安如此的道德學問，使「四方學士，競往師之」，其門下弟子五百餘眾，成為一時名符其實的宗教領袖。道安還創制了中國佛教史上第一個「僧尼軌範」，其門下「師徒肅肅，自相尊重」，形成了中國佛教史上最具有實際意義的僧團組織，而這一僧團組織的形成，其影響絕不能低估，它與爾後在長安形成的羅什僧團一起，推動了中國佛教大發展時代的到來。中國佛教史家所以推崇道安，說到底是他開創了中國佛教具有深遠影響的義理之學。如果沒有道安，中國佛教可能還要在朦朧中摸索許久。這也正是印順大師說道安是「確樹此一代之風者」的原因。

鳩摩羅什來長安之年（401年），道安已去世（385年）十六年，就是說，鳩摩羅什是晚道安而出現在中國佛教的歷史舞臺上。然而，這位後來的佛教大師，卻在道安晚年組織譯經的長安大展才華，把佛教譯經事業推向了高峰。羅什與道安不同，羅什是以譯經為主，在譯經的同時「演說」經義；而道安則是以注解經義為主，在著述的同時組織譯經。應該說正是這種不同的特點，使他們的成就得以互補。

鳩摩羅什姚秦弘始3年來長安，至去世的十餘年間（401~413年），在後秦主姚興的支持下譯經35種294卷。[\[12\]](#)這些出自羅什及其譯經集體的翻譯典籍，在中國佛教史上所產生的影響，事前此的幾百年所無法相比的。不無誇張的說，正是羅什集團的譯經及其對這些經點的解說，還包括這個譯經集體所培養造就的一大批「碩學高僧」，從根本上改變了中國佛教的面目，使一個真正中國佛教的清晰輪廓開始展現在世人的面前，中國佛教從此步入了大發展的時代。這正如道安的弟子，也是羅什門下的高足僧叡所說：

既蒙什公入關，開託真照，般若之明，復得揮光，末俗朗茲實化。尋出《法華》，開方便門，令一實究竟，廣其津途。[\[13\]](#)

p. 101

《高僧傳》的作者梁釋慧皎亦云：

鳩摩羅什，碩學鉤深，神鑒奧遠，歷遊中土，備悉方言。復恨支竺所譯，文製古質，未盡善美，迺更臨梵本，重為宣譯，故致今古二經，言殊義一。時有生、融、影、叡、嚴、觀、恆、肇，皆領悟言前，詞潤珠玉，執筆承旨，任在伊人，故長安所譯，鬱為稱首。是時，姚興竊號，跨有皇畿，崇愛三寶，城墮遺法，使夫慕道來儀，遐邇煙萃，三藏法門，有緣必睹。自像運東遷，在茲為盛。[\[14\]](#)

羅什所譯三論，使本已寂寥的般若之學「復得揮光」，但此時的般若學已不是比符老莊的虛無說，而是印度龍樹、提婆一派所倡「畢竟空」的中觀學；羅什所譯《妙法蓮華經》、《維摩詰所說經》等，「會一實究竟」，其佛學思想和在信仰實踐方面所產生的影響之大，則是其他任何一部佛經所無法相比的；

羅什所譯其他經典，如《成實論》、《金剛經》、《阿彌陀經》、《十誦律》等，又為中國佛教而後的發展，提供了新的經典根據。還應注意的是，羅什在長安的譯經開創了中國集團譯經的先河，「於時，四方義學沙門，不遠萬里；名德秀跋者，才、暢二公乃至道恆、僧標、慧叡、僧敦、僧弼、僧肇等三千餘僧，稟訪精研，務窮幽旨」。[15]實際上，在當時的長安已形成了一個以鳩摩羅什為法主的僧團組織。這一僧團，一方面進行大規模的譯經活動，同時講說新經，探求經義，從而使道安首創的義學進一步發揚光大。道安和羅什的僧團雖然因為他們的相繼離世而沒有延續下來，但此後他們廣布四方的高徒繼承了他們的事業，以其講論和著述的功績實實在在地為佛教的中國化，也就是中國佛教宗派的創立奠定了基石。

二、南北朝中國佛教學派的湧起

如上所述，中國佛教是沿著佛教經典的翻譯和著述活動一步步前進的，而把中國佛教推向獨立發展時代的關鍵人物則是道安和鳩摩羅什。自道安和羅什始，中國佛教才逐漸有了獨具特色的形態，這種形態就是在南北朝時代發展起來的眾多的佛教學派。

在道安和羅什之後，中國佛教的「義學」之風已成燎原之勢，有所謂：

融、恆、影、肇，德重關中；生、叡、暢、遠，領宗建業；曇度、僧淵，獨擅江西之寶；超進、

p. 102

慧基乃揚浙東之盛。

[16]這些被《高僧傳》的作者慧皎概述於《高僧傳》義解「論」中的義學名僧，其多數是羅什門下的英才，如道融，在而立之年「聞羅什在關，故往諮稟」。他在羅什門下「參正詳譯」，協助譯經外，還獨自講解《中論》和《妙法蓮華經》，受到羅什的讚賞，所謂「佛法之興，融其人也」。後還彭城，「相續問道至者千有餘人」；[17]道恆「學該內外，才思清敏，羅什入關，即往修造」；[18]曇影，在羅什入關前，即講《正法華經》、《光讚般若經》，後「住逍遙園助什譯經」[19]而僧肇、道生、僧叡更是羅什門下的高足，世稱「四聖」。其他的幾位如玄暢、僧遠、曇度、僧淵、超進、慧基均名在僧傳，皆一代名僧。

誠然，與羅什僧團同時或稍晚，在我國的南北各地還有許多著名的譯經僧團，它們的存在對中國佛教義學的發展，其作用也不能低估。應該說，它們與羅什僧團一起，共同匯成了南北朝時代中國義學的巨大洪流。

首先是以慧遠為核心的廬山僧團。慧遠追隨道安二十餘年，晉孝武帝太元 3 年（377 年）道安「分張徒眾」，慧遠離師，「與弟子數十人南適荊州」，

在地方官桓伊等的支持下，最後定居廬山，自此「三十餘載，影不出山」，形成了東晉朝與金陵並稱的兩大佛教中心。慧遠的僧團在當時十分活躍，影響甚巨，「謹律息心之士，絕塵清信之賓，並不期而至，望風遙集」；慧遠本人「善屬文章」一生著述五十餘篇；他與羅什往返書信問答，據劉宋陸澄撰《法論目錄》有十餘篇；[20] 慧遠還派遣弟子「遠尋眾經」，迎請禪師「傳出禪經」（《達摩多羅禪經》），「又請罽賓沙門僧伽提婆」，譯出《阿毘曇心論》、《三法度論》等，「禪法經戒，皆出廬山，幾且百卷」。[21]

與羅什僧團同時，還有以佛陀跋陀羅為核心的金陵譯經僧團。佛陀跋陀羅，北天竺人，與羅什同時，自海路來到中土，聞羅什在長安，「即往從之」，但後來因見解不同，遂與弟子四十餘人離開長安，先止廬山，出「禪數諸經」，後應請住金陵道場寺。是時名僧法顯遊學印度歸來，他們共同組成譯經僧團，在弟子慧嚴、慧義等百餘人的協助下，譯出六十卷本《華嚴經》、《大般泥洹經》、《摩訶僧祇律》等眾多經典。

p. 103

[22]

與此同時，在北涼的沮渠蒙遜時代（402~433年），天竺僧曇無讖來到姑臧，與名僧慧嵩、道朗等組成譯經集體，譯出了對中國佛教影響甚巨的《大般涅槃經》、《大方等大集經》、《金光明經》等。[23] 此外，稍晚的劉宋時代來華的天竺僧求那跋陀羅（394~468年），梁武帝時來華的西印度僧真諦（499~569年）都是此時著名的翻譯家，他們及其助手們共同譯出的《勝鬘經》、《楞伽阿跋多羅寶經》、《攝大乘論》、《俱舍論》等，對中國佛教的影響更是人所共知。[24]

總之，羅什僧團及其與羅什僧團並存的眾多的譯經集體中，聚集著相當數量的義學名僧，他們除協助譯主譯介了一大批重要的三藏典籍外，還掀起了講說這些典籍、注釋這些典籍的講經和著述的風潮，從而推動了中國佛教義學的深入發展，並伴隨著這種義學的深入發展而形成眾多的所學各不相同的學派。

南北朝時代，佛教學派的興起還與封建帝王的扶植和主動參與有關。先如羅什時代，後秦主姚興「崇愛三寶」，以「國師之禮」，「迎什入關」；親自參加譯經，所謂「興執舊經，以相讎校」，還著《通三世論》等。[25] 羅什能完成譯經大業，實賴姚興之助。而此後南北兩方的諸帝王，除個別外均崇信佛教，其中推動佛教義學最力，堪稱代表的人物則是梁武帝蕭衍。名僧道宣曾如此評論梁武帝：

梁高拱御曆，膺奉護持。天監初年，捨邪歸正，遊心佛理，陶思幽微。於重雲殿千僧講眾，月建義筵，法化通洽。制五時論，轉四方等。注解《涅槃》，情用未愜；重申《大品》，發明奧義。當斯時

也，天下無事，家國會昌，風化所覃，被于荒服，鐘山帝里寶剎相臨。…… [26]

據《梁書·武帝記》載，梁武帝除捨身寺院、著《斷酒肉文》、造寺、布施等令世人怵目的舉動外，還親自講經、注經，所謂「篤信正法，尤長釋典，制《涅槃》、《大品》、《淨名》、《三慧》諸經義記，復數百卷。聽覽餘閑，即於重雲殿及同泰寺講說，名僧、碩學、四部聽眾常萬餘人」。 [27]

據歷史記載和學界的研究，南北朝時代最先形成，也是比較廣泛流行的，是被稱為「成實論師」，或「成實師」的學派。湯用彤先生曾說：「齊梁之世，講《成實論》

p. 104

是佛教最盛行的風氣，也可以說是佛教學說的一大流派」。 [28] 《成實論》自羅什譯出後，就引起學僧們的關注。先是羅什的弟子僧導著《成實論義疏》。劉宋高祖劉裕西伐長安，「素籍導名」，以子懷義相託。後在壽春立寺，「常講說經論，受業千有餘人」，「弟子僧威、僧音等，並善《成實》」。 [29] 這就是後稱「壽春系」的成實師。與此同時，曾受業於羅什的僧嵩，亦在北方講習《成實論》，《魏書·釋老志》記載：

（太和 19 年）帝幸徐州白塔寺，顧謂諸王及侍官曰：此寺近有名僧嵩法師，受《成實論》於羅什，在此流通後授淵法師，淵法師授登、紀二法師。朕每習《成實論》，可以釋人深情，故至此寺焉。時沙門道登雅有義業，為高祖眷賞，恆侍講論曾於禁內。 [30]

可見，由僧嵩所傳一系成實師，受到北魏帝王的十分尊寵。《高僧傳》卷 8《僧淵傳》對僧嵩系成實師亦有記載：「從僧嵩受《成實論》、《毗曇》學，未三年功逾十載，慧解之聲，馳於遐邇。……曇度、慧記、道登並從淵受業。」因僧嵩居徐州（彭城）白馬寺，故有「彭城系」成實師說。

講習《成實論》、注疏《成實論》因是一時之風氣，故被稱為成實師的義學僧人還有很多，其中以梁代的「三大法師」聲名最顯，亦如《續高僧傳》的作者道宣所云：

時有三大法師：雲、旻、藏者，方駕當途，復稱僧杰，挹酌《成論》，齊驚先驅。 [31]

僧旻「年二十六永明 10 年，始於興福寺講《成實論》，先輩法師，高視當世，排競下筵，其會如市」， [32] 著《成實論義疏》10 卷；法雲撰《成實論義疏》，「有四十科為四十二卷，俄尋究了。又敕於寺三遍敷講，廣請義學充諸堂宇」； [33] 智藏「於彭城講《成實》，聽侶千餘，

皆一時翹秀」。[34]撰《成實論義疏》14卷及《成實論大義記》。總之，講習《成實論》確為當時之顯學。

p. 105

《成實論》是公元二至四世紀時代，印度僧訶黎跋摩所撰的以小乘佛教的基本概念如四諦、五蘊等為主組織起來的一部論著，但又確實受大乘佛教的影響而包含有大乘佛教的內容。因此，劉宋人周顒在〈抄《成實論》序〉中盛讚此論：「總三乘之秘數，窮心色之微闡，標因位果，解惑相馳。凡聖心樞，罔不畢見乎其中矣。」[35]陳隋間著名學僧，三論宗創始人吉藏亦云：「成是能成之文，實謂所成之理。二百二品，十六卷文。四諦建章，五聚明義。說既精巧，歸眾若林」。[36]

其次是毗曇師，指當時講習印度小乘說一切有部的阿毗曇論著的義學僧。這類論著的研習可上溯至道安時代。道安在長安迎請天竺僧鳩摩羅佛、僧伽提婆等譯出《阿毗曇心論》、《阿毗曇八犍度論》等，並自作序文，便是中國僧人研習毗曇的開始。而後，其弟子慧遠請僧伽提婆重譯《心論》並作序，使毗曇的研習進一步發展，[37]而後，毗曇遂成為學僧們廣為講習的內容，許多名僧兼習毗曇，如梁三大法師之一的智藏，「凡講大小品《般若》、《涅槃》、《法華》、《十地》、《金光明》、《成實》、《百論》、《阿毗曇心》等，各著義疏行世」。[38]而研習毗曇最著名的則是梁代的慧集，《高僧傳·慧集傳》云：

年十八於會稽樂林山出家……後出京，止招提寺，復遍歷眾師，融冶異說，三藏方等，並皆綜達。廣訪《大毗婆沙》及《雜心》、《犍度》等，以相辯校，故於毗曇一部，擅步當時，凡碩難艱疑，並為披釋，海內學賓，無不必至。每一開講，負帙千人，沙門僧旻、法雲，並名高一代，亦執卷請益。……著《毗曇大義疏》十萬餘言，盛行於世。[39]

與慧集同時，在北方講習毗曇的，以慧嵩、志念最著名。《續高僧傳·慧嵩傳》載：

釋慧嵩，未詳氏族，高昌國人。……潛蘊玄肆，尤習《雜心》，時為彼國所重。……見重宣帝（高齊），嵩以慧學騰譽，頻以法義凌之，乃徙於徐州為長年僧統，仍居彭沛大闡宏猷，江表河南率遵聲教。[40]

《志念傳》云：

有高昌國慧嵩法師，統解小乘，世號「毗曇孔子」，學匡天下，眾侶塵隨，沙門道猷、

p. 106

智洪、晃覺、散魏等，並稱席中。[41]

志念「前開智度（《大智度論》），後發雜心」，「頻弘二論一十餘年」。後「撰迦延《雜心論疏》及廣鈔各九卷，盛行於世，受學者數百人」（本傳）。

隨著《涅槃經》的譯介，研習《涅槃經》亦成為晉宋間中國佛教的一大盛事，湯用彤先生說：「晉宋之際佛學上有三大事。一曰《般若》，鳩摩羅什之所弘闡。一曰《毗曇》，僧伽提婆為其大師。一曰《涅槃》則以曇無讖所譯為基本經典」。 [42] 呂澂先生亦云：「劉宋時（431年）將《涅槃經》的兩種譯本合起來改定成「南本」之際，在元嘉年間（424~452年）還陸續地有和《涅槃》性質相類的經典譯文，較早一些的是《如來藏經》（420年譯），其次為《勝鬘經》、《楞伽經》、《央掘魔羅經》、《大法鼓經》等。這些經典的譯出對於《大涅槃經》的研究更為便利了，因之《涅槃》的講習一時甚為風行，出現了各種說法和各有不同師承的一群涅槃師說」。 [43] 涅槃師肇始於羅什高足道生。羅什離世後，道生返回金陵，住青園寺，至法顯等譯出的六卷本《大般泥洹經》流行京師後，「生剖析經理，洞入幽微，乃說阿闍提人皆得成佛。於時大本未傳，孤明先發，獨見忤眾」；生遭排擠，離開京師，「投迹廬山」。不久，《涅槃》大本傳至南京，經中「果稱闍提悉有佛性」。於是，道生在廬山精舍升座，闡發經義，「觀聽之眾，莫不悅服」，「時人以生推闡提得佛，此語有據，頓悟不受報等，時為憲章」。 [44] 自此，研習《涅槃》逐漸成為風氣。

陳隋間，吉藏撰《大乘玄論》對「過去各家涅槃師的說法作了總結，加上他自己贊同的一家共十二家」。 [45] 吉藏的總結大體反映了南北朝時代研習《涅槃》的情況。關於涅槃師及其在南北各地的講習和著述活動，湯用彤先生在《魏晉南北朝佛教史》有詳盡的論述，本文不再贅述。以道生為代表的涅槃師說確於中國佛學有深遠之意義，如湯先生所說：「此則後日談心性主頓悟者，蓋不得不以生公為始祖矣」，「下接宗門之學，更為中華學術開數百年之風氣也」。 [46]

南北朝時代，研習新譯經論是整個中國佛教的普遍風尚，一經或一論譯出後，總要引起一批學僧的研習，特別是曾經參與過譯經的那些學僧。這些研習者如果專注於一經或一論，或以一經一論為主，並影響了其門下弟子，成為一時一地之風氣，便形成為一種學派。上述成實師、毗曇師、涅槃師者都是如此。這一類學派還有地論師，

p. 107

是以研習北魏時由勒那摩提、菩提流支合譯的《十地經論》為主的一個學派。這一學派以北魏僧慧光及弟子道憑最著名。道宣對慧光一系評價很高，他說：

慧光、道憑，躡迹通軌；法融、慧遠顧視爭衡。然而，開剖章途，解散詞義，並推光統，以為言先。……所以《華嚴》、《地論》咸位網模，被及當今，成誦無墜。[47]

稍晚，還有研習梁時西天竺僧真諦所譯《攝大乘論》的攝論師，及研習真諦所譯《俱舍論》的俱舍師等。

以上這些學派、包括流傳很廣的成實師、涅槃師等，雖在當時造成很大影響，形成一種風氣，但仔細分析，它們仍然只是限於對某一經論的講解和注疏，並沒有形成獨具特色的嚴格意義上的理論體系；同一學派中的學僧，彼此間也沒有必然的師承關係。比如同是著名的成實師的梁代的三大法師，並不是師徒，而且所習各有專長，所謂「開善（智藏）以《涅槃》騰譽，莊嚴（僧旻）以《十地》、《勝鬘》擅名；光宅（法雲）《法華》當時獨步」。[48]是否可以這樣說，在南北朝時代眾多的佛教學派中，大多數主要以釋解新譯經論為主，以講經為主，雖然如「孤明先發」的道生等也提出了引起佛學界普遍關注的佛性論思想；也有不同觀點的交鋒，但畢竟沒有提出具有獨創性的理論體系。然而，還是有一部分學派，如三論師等，他們在釋經的同時，也在摸索探尋自己的新路，從而打破印度佛教的傳統，並在爾後的發展中逐漸形成了自己的理論體系。這部分中國佛教的思想家正是隋唐時代中國佛教宗派創立者的先驅。

三、從學派到宗派的發展

南北朝時代，在與成實師、毗曇師、涅槃師、地論師、攝論師等學派廣為流行的同時，還有研習三論、《法華》、《楞伽》、《四分律》及《淨土》諸經的眾多學僧。他們雖然與上述義學僧們一樣，在講說和解釋一種或幾種新譯經論，但在以後的發展過程中卻在不斷地探尋著自己的道路，即創造性地建立自己的佛學體系，並在不斷地完善這種體系的過程中，確立自己的傳承道統，建立自己的基地，組織自己的僧團，從而向完善的中國佛教宗派過渡。

首先以三論學派為例。三論自羅什在長安譯出後，羅什的弟子就有研習者。僧叡為《中論》、

p. 108

《十二門論》作序，盛讚《中論》「坦夷路於沖階，敞玄門於宇內」；[49]另一位弟子僧導更著「《三論義疏》及《空有二諦論》」；[50]而研習三論最有成就的當屬僧肇，僧肇除著〈百論序〉外，更有《般若無知論》、《不真空論》等傳世，被稱為「羅什門下解空第一」，[51]然而，在羅什弟子之後，因《成實》、《毗曇》之學的風行，使三論一度受到冷落。唐代名僧湛然對此曾有過記述：

自宋朝以來，三論相承，其師非一，並宗羅什。但年代淹久，文疏零落，至齊朝以來，玄綱殆絕。江南咸弘《成實》，河北偏尚《毗曇》。於時高麗朗公，至齊建武來至江南，難成實師，結舌無對，因茲朗公自弘三論。[52]

這一情況也曾引起當時「誠信三寶」的最高當局的關注，吉藏對此有如下記述：

文宣王每以大乘經論為履道之津涯，正法之樞鍵，而後生棄本崇末，即請諸法師抄此《成實》以為九卷，命周顒作序，恐專弘小論，廢大乘業。自爾已後，爰至梁武，盛弘大乘，排拆成實眾師，不可具記。[53]

誠如湛然所述，重興三論之學的則是以僧朗為創始者的「攝山諸師」。初，釋法度居攝山棲霞精舍。法度去世後，「有弟子僧朗，繼踵先師，復綱山寺。朗本遼東人，為性廣學，思力該善，凡厥經律，皆能講說，《花嚴》、三論最所命家」。[54] 這應是重興三論學之始。僧朗在攝山弘傳三論，「今上（梁武帝）深見器重，敕諸義士受業於山。」[55]據說奉敕受業者十人，只有僧詮學有成就，所謂「九人但為兒戲，唯止觀詮學習成就。」[56]至僧詮之時，攝山三論之學已初具規模。《續高僧傳》卷7〈慧布傳〉云：「攝山止觀寺僧詮法師，大乘海岳，聲譽遠聞」「聽聞三論，學徒教百」。僧詮的弟子中以「詮公四友」最著名，所謂「四句朗、領語辯、文章勇、得意布」。[57] 而弘傳三論最力者則是四友中的法朗。法朗從僧詮「受《智度》、《中》、《百》、《十二門論》並華嚴》、《小品》等經」，後「奉敕入京住興皇寺」，「鎮講相續」。從而使三論之學走出攝山。他在興皇寺二十五年，講四論等經各二十餘遍，

p. 109

聽眾常「千餘」。[58] 當此之時，被稱為「攝山大師」的法朗「處王城之隅，居聚落之內，呼吸顧望之客，脣吻縱橫之士，奮鋒穎，勵羽翼，明目張膽，被堅執銳，騁異家、銜別解，……忘身而弘道，忤俗而通教」，為弘傳「攝山之學」而不遺餘力。[59] 三論之學遂成弘大勢力，弟子遍布全國，其中被稱為「三論學之元匠」的就是吉藏。吉藏直承師說，發揚光大，著《三論玄義》、《大乘玄論》等幾十種著作，對攝山所傳三論之學作了系統的總結，其方法就是「一曰顯正，二曰破邪」，即在破除一切如「外道」、《成實》、《毗曇》、「大執」等風行一時的其他學說的同時，確立三論學的正宗地位，並最終完成了三論宗的理論體系。

從上述關於三論學派的簡單敘述中，我們很清楚地看到了一種情況，即攝山諸師所興三論之學有著明顯的傳承系統。這種傳承在梁陳之際已被稱為「攝山之學」；而這種攝山之學又是「雲稟關河，傳於攝嶺」。[60] 這樣就形成了

羅什——僧肇——僧朗——僧詮——法朗——吉藏的三論學的道統說。他們源於關河（什、肇），傳於攝山，成於吉藏，最終完成了從學派向宗派的轉化。

與三論學派相類似的，還有《法華》、《楞伽》、《華嚴》、《四分律》及「淨土」諸經的研習者。他們都在以後的發展中，表現了與三論學者大體相同的情況，並成為隋唐中國佛教宗派創始者的先驅。誠然，隋唐時代中國佛教宗派的相繼創立，是與隋朝的一統、南北佛教的合流、寺院經濟的發展等許多客觀歷史環境有關，但不可諱言，南北朝時代中國佛教氣勢弘大的義理之學的展開，使中國化佛教在這一大潮中趨向成熟，則是更為直接的原因。而這種成熟的最鮮明的特徵，就是中國的學僧們，經過南北朝義學的洗禮，已從印度佛教的傳統中走出來，要建樹自己的佛學體系了。

如《法華經》的研習。《妙法蓮花經》自羅什譯出後，在南北朝時代亦有不少講習《法華》的名僧。以闡說《涅槃》佛性說而聞世的竺道生，今有《妙法蓮華經疏》存世；羅什弟子道融，在羅什生前就宣講「新法花」並著《法華義疏》；曇影「什後出《妙法蓮花經》影既歸所命，特加深思，乃著《法華義疏》四卷」。[61]羅什的弟子僧叡，同時代慧遠的弟子慧觀，以及名在僧傳的慧靜、梵敏、慧亮、道猷 [62]、僧慧、慧基、僧印、寶亮 [63]、法雲、法令、智藏 [64]、法貞、僧遷 [65]等，都有講習《法花》

p. 110

的歷史。其中特別是慧基和僧印。慧基，「司徒文宣王欽風慕德，致書殷勤，訪以《法花》宗旨，乃著《法華義疏》凡三卷」；而僧印「雖學涉眾典，而偏以《法花》著名，講《法花》凡二百五十二遍」。如上述這樣的一個學僧群講習《法華》，雖然不及當時成實師那樣風行，但也畢竟為《法華》經義的普及造成了聲勢，以致到陳隋時代，出現了以慧文——慧思——智顛——灌頂這樣一脈相承的專門弘傳《法華》經義為宗旨的一派學僧。他們「跨朗籠基，超於雲印」，[66]建樹了後稱天台宗的佛學體系，而這一體系已超越了疏釋經文的範疇，它在「止觀並重」的根本宗旨下，創造了中國佛教全新的理論。這種理論體系是通過慧思的《大乘止觀法門》、《法華經安樂行義》、智顛的《法華文句》、《法華玄義》、《摩訶止觀》等大量具有獨創性的理論著作而展現的。當然，作為一個不同於學派的宗派，天台宗不僅如三論宗那樣有自己的理論體系、傳承道統，還建立了以天台山為中心的基地和僧團組織。天台宗比之三論宗更具有宗派的特徵。

比之天台宗還要特徵鮮明的中國佛教宗派是禪宗。禪宗真正成型是在唐武則天時代，但中國禪宗也不是一蹴而就的，它的禪學理論的形成亦可以上溯至南北朝時代，《涅槃經》的佛性說、《般若經》的性空幻有說、《楞伽經》的如來藏說，對禪宗禪學思想的形成都曾產生過直接影響；中國禪宗也經歷了自北魏菩提達摩、慧可，中經僧燦、道信到弘忍的傳承史。就是說，沒有南北朝時代的蘊釀準備期，也不會有唐代中國禪宗的興起。

中國佛教經過南北朝的大發展，已成熟起來，所以進入隋唐以後，就展現了一種新的姿態，出現了許多新的特點。這些特點儘管有多方面的表現，但最突出的，也最能反映中國佛教特色的就是中國佛教宗派的相繼創立。中華文明賦予中國僧人特有的素養，和經過長達六個世紀佛教在中國傳播的歷史積澱，使得中國僧人在隋唐時代有條件充分地展示自己的才華，從而湧現出一大批知識淵博、德操高尚的學僧，他們以對中國佛教獨特的理解和令人欽佩的著述活動，創立了具有世界影響的中國佛教宗派，完成了佛教中國化的歷史進程。

The Translation of Buddhist Scriptures and the Schools of Chinese Buddhism

Li Fuhua

Professor, Institute for Research on World Religions,
Chinese Academy of Social Sciences

Summary

This paper discusses the historical route of formation of Chinese Buddhist schools with a special view of translation and transmission of Buddhist scriptures coming from the Western Region.

As a whole, the direct source of the Chinese Buddhism in the real sense can be traced back to the two great figures establishing the theoretical ground for Chinese Buddhist sectarianism. They were Master Dao-an and Buddhist missionary Kumārajīva. Their translating and exegetical activities in propagation of Buddhist scriptures threw a far-reaching influence upon the academic study of philosophical and theological doctrines in Chinese Buddhism.

Each of the Chinese Buddhist schools theoretically based itself upon one or a few Buddhist scriptures that originally came from India, but actually none of them understood the texts word by word as in the homeland of Buddhism. The way the Chinese Buddhist schools dealt with the sutra was different from Indian monks. Master Dao-an is the pioneer of the typical methods of interpreting Buddhist scriptures and Kumārajīva carried forward the exegetical way.

Before the two figures, there was no one expounded Buddhism with Chinese terminology to such a deep degree in the Chinese Buddhist community. Thus, only at Kumārajīva's times, there appeared an independent academic Buddhist ideology in China. It is Master Dao-an and Kumārajīva that bestowed Chinese Buddhism with its distinctive exegetical format which primarily expressed itself in the systematic studies of Buddhist texts in the Northern and Southern Dynasties (c. 300–589 CE).

During the period, there emerged a number of Buddhist academic schools in the North and South China. Owing to their common expounding activities, Chinese Buddhism became further more matured and finally reached its zenith. During the historical process of the 300 years, Chinese Buddhism gradually got rid of the previous tendency of seeing Buddha's teachings with the Indian eyes. It learned to place its understanding upon a new ground in order to construct a set of self-satisfying religious and philosophical notions and institutions within a totally different cultural atmosphere.

At the end of the Northern and Southern Dynasties, with the reunification of the northern and southern parts of China, Buddhism came to permeate Chinese society at all levels and its clergy had become a distinct group with unique spiritual and cultural influence. In the coming Sui and Tang Dynasties, Chinese Buddhist schools would eventually set up their own dharma lineages and academic traditions which economically based upon a certain number of big monasteries and institutionally upon distinctive Buddhist communities.

Keywords: 1. Buddhist canon 2. School 3. translation

- [1] 《廣弘明集》卷 11。
- [2] 《佛教史地考論》——《妙雲集》下編之九，頁 2。
- [3] 湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 83~87，中華書局，1983 年版。
- [4] 《出三藏記集》卷 14〈鳩摩羅什傳〉。
- [5] 《出三藏記集》卷 8 僧睿撰〈毘摩羅詰提經義疏序〉。
- [6] 《出三藏記集》卷 15〈道安法師傳〉。
- [7] 《魏書》卷 114。
- [8] 《高僧傳》卷 5〈道安傳〉。
- [9] 《出三藏記集》卷 5〈新集安公注經及雜經志錄〉。
- [10] 《高僧傳》卷 5〈道安傳〉。
- [11] 《高僧傳》卷 5〈道安傳〉。
- [12] 據《出三藏記集》。
- [13] 《出三藏記集》卷 5「喻疑第六」。
- [14] 《高僧傳》卷 3「論」。
- [15] 《出三藏記集》卷 14〈鳩摩羅什傳〉。
- [16] 《高僧傳》卷 8「論」。
- [17] 《高僧傳》卷 6〈道融傳〉。
- [18] 《高僧傳》卷 6〈道恆傳〉。
- [19] 《高僧傳》卷 6〈曇影傳〉。
- [20] 《出三藏記集》卷 11〈宋明帝敕中書侍郎陸澄撰法論目錄〉。
- [21] 《出三藏記集》卷 15〈慧遠法師傳〉。
- [22] 《高僧傳》卷 2〈佛馱跋陀羅傳〉。
- [23] 《高僧傳》卷 2〈曇無讖傳〉。

- [24] 參見《高僧傳》卷3〈求那跋陀羅傳〉；《續高僧傳》卷1〈拘那羅陀傳〉。
- [25] 《高僧傳》卷2〈鳩摩羅什傳〉。
- [26] 《續高僧傳》卷15「論」。
- [27] 《梁書》卷3〈武帝紀〉下。
- [28] 《中國佛教宗派問題補論》，見載《湯用彤學術論文集》頁383，中華書局，1983年。
- [29] 《高僧傳》卷7〈僧導傳〉。
- [30] 《魏書》卷114。
- [31] 《續高僧傳》卷15。
- [32] 見《高僧傳》卷5本傳。
- [33] 見《高僧傳》卷5本傳。
- [34] 見《高僧傳》卷5本傳。
- [35] 《出三藏記集》卷11。
- [36] 《三論玄義》卷上。
- [37] 參見《出三藏記集》卷10道安和慧遠的序文。
- [38] 《續高僧傳》卷5智藏傳。
- [39] 《高僧傳》卷8。
- [40] 《續高僧傳》卷7。
- [41] 《續高僧傳》卷11。
- [42] 《魏晉南北朝佛教史》下冊，中華書局1983年版，頁431。
- [43] 《中國佛學源流略講》，中華書局1979年版，頁116。
- [44] 以上引文均見《高僧傳》卷7〈竺道生傳〉。
- [45] 呂澂《中國佛學源流略講》，頁120～頁121。

- [46] 《魏晉南北朝佛教史》下冊，頁 475。
- [47] 《續高僧傳》卷 15「論」。
- [48] 吉藏《法華玄論》，見《大正藏》冊 34，頁 364。
- [49] 《出三藏記集》卷 11。
- [50] 《高僧傳》卷 7〈僧導傳〉。
- [51] 參見《出三藏記集》卷 11 僧肇序及吉藏的《百論序疏》。
- [52] 《法華玄義釋籤》卷 19。
- [53] 《三論玄義》卷上。
- [54] 《高僧傳》卷 8〈法度傳〉。
- [55] 《高僧傳》卷 8〈法度傳〉。
- [56] 湛然《法華玄義釋籤》卷 19。
- [57] 《續高僧傳》卷 7〈慧布傳〉。
- [58] 《續高僧傳》卷 7〈法朗傳〉。
- [59] 《陳書》卷 30〈傅綽傳〉。
- [60] 見《陳書》〈傅綽傳〉，吉藏《涅槃經遊意》。
- [61] 以上引自《高僧傳》卷 6。
- [62] 以上見《高僧傳》卷 7。
- [63] 以上見《高僧傳》卷 8
- [64] 以上見《續高僧傳》卷 5。
- [65] 以上見《續高僧傳》卷 6。
- [66] 《續高僧傳》卷 19〈灌頂傳〉。這裏所說的「朗」指河西道朗，「基」指上述慧基，「雲」指光宅法雲，「印」指上述僧印。